

DE GEBRUISKEERDE VRIJHEID VAN DE EXTREMIST. OVER AUTONOMIE, RESENTIMENT EN HET SIMULACRUM

François Levrau

“Dat er tussen de mensen met een geordend leven
– pendelend tussen kantoor en gezin als in een doorzichtig
en hecht bouwwerk van glas en metaal –
en anderen, die uitgestoten, bloedig, liederlijk vervuild zijn,
die dolen door een labyrint van gangen vol brullende stemmen,
dat er tussen hen niet alleen een brug is, maar dat hun levens in het geheim
heel dicht aan elkaar grenzen, en dat het ieder ogenblik mogelijk is
van het ene in het andere over te stappen.
En de enige vraag die overbleef was: hoe is het mogelijk?
Wat gebeurt er op zo’n moment? Wat schiet er gillend de lucht in
en wat dooft er plotseling uit? ...”¹

Positieve en negatieve vrijheid

In de Angelsaksische politieke filosofie geldt *A theory of justice* van John Rawls² ongetwijfeld als het boek dat de voorbije decennia de grootste invloed heeft gehad. De eer voor het meest invloedrijke essay komt wellicht toe aan *Two concepts of liberty* van Isaiah Berlin³. In dat essay maakt Berlin een onderscheid tussen ‘positieve vrijheid’ en ‘negatieve vrijheid’, waarmee hij respectievelijk doelt op de ‘vrijheid om iets te kunnen doen’ (*freedom to*) en de ‘bevrijding van allerhande beperkingen’ (*freedom from*). Hoewel de opdeling zinvol is, is er eigenlijk maar één vrijheidsconcept. Vrijheid, zo stelt MacCallum⁴, betreft altijd een triadische relatie volgens het patroon ‘x is (niet) vrij van y om z (niet) te doen/worden/bekomen’, waarbij ‘x’ naar de agens oftewel het subject van de vrijheid verwijst, ‘y’ naar de beperkingen en ‘z’ naar het doel. Elke vrijheid is aldus een vrijheid om iets te doen, bij gratie van de afwezigheid van allerhande beperkingen, obstakels en interferenties door anderen. Zo is de vrijheid van godsdienst zowel een *freedom from* (bijvoorbeeld van staatsinmenging die aangeeft welke religie mag geïmplementeerd worden) én een *freedom to* (bijvoorbeeld een vrijheid om die godsdienst te beleven die waar men zich het meest door aangesproken voelt.).

In zijn essay maakt Berlin gewag van verschillende opdelingen ter illustratie van het verschil tussen positieve en negatieve vrijheid. Eén opdeling is die tussen ‘vrijheid als autonomie’ en ‘vrijheid om te doen wat men wil’. Het onderscheid is van belang omdat het altijd mogelijk is dat iemand over de vrijheid beschikt om te doen wat hij wil, zonder dat hij echt in controle is over zijn handelingen en beslissingen en dus eigenlijk niet autonoom handelt. Een goede manier om dit te duiden, is via het werk van Immanuel Kant.⁵ Kant is één van die filosofen die ‘autonomie’ centraliseert in de uitwerking van een praktische filosofie en dus in het antwoord op de vraag hoe een mens moet handelen en waardoor zijn wil precies moet worden bepaald. Zijn antwoord op die vraag is van tweeërlei aard: ofwel wordt de wil bepaald door de wetten die in de rede liggen, ofwel wordt de wil bepaald door iets dat buiten de rede ligt. In het eerste geval handelt het individu autonoom omdat hij handelt volgens de categorische imperatief die – het is nu eenmaal een imperatief – een dwingend karakter heeft. Deze imperatief, dit grondbeginsel voor hoe het individu hoort te handelen, is echter ook universeel omdat het niet gebonden is aan een extern object of een specifiek doel. De imperatief bepaalt de wil dus niet vanuit het object of doel (‘Doe x om y.’), maar enkel via de vorm. Die vorm – de wijze dus waarop de zedelijke wet aan het individu verschijnt – is volgens Kant de dwingendheid waarmee in de maxime van de wil tegelijkertijd een grondbeginsel voor een algemene wet moet gelden. In het tweede geval handelt het individu heteronoom omdat hij zijn wil laat bepalen door een extern object of doel. In dat geval kan de maxime nooit een algemeen geldende praktische wet opleveren omdat ze bij definitie particulier blijft, dat wil zeggen gestuurd door emoties, driften en allerhande externe stimuli.

De autonomie bij Kant is dus paradoxaal: men is vrij en autonoom net omdat men heeft gehandeld conform de zedelijkheid die als een imperatief verschijnt. Dat klinkt wat vreemd, maar datgene waarop Kant zinspeelt is eigenlijk vrij duidelijk. Neem het voorbeeld van iemand die het bed heeft gedeeld met de vrouw van zijn beste vriend. Het is heel goed mogelijk dat die persoon het overspel via een aantal argumenten kan vergoelijken (‘Ze wou het ook.’; ‘Het was maar éénmalig.’; ‘We waren dronken.’ ‘Mijn vriend hoeft het niet te weten.’, etc.). Niettegenstaande deze argumenten, wordt het geweten niet gesust. Het geweten zal knagen en zal aangeven dat men ook anders (lees: conform de zedelijke wet) had kunnen en dus moeten handelen (*Du kannst, denn Du sollst.*). Omdat mensen ethisch kunnen handelen, moeten ze het doen. Als ze ethisch handelen, zullen ze gewaarworden dat ze hebben gehandeld zoals ze dat eigenlijk zelf zouden willen. Vandaar dat ‘autonomie’ en ‘plicht’ paradoxaal aan elkaar gelinkt zijn. Wat is men immers met de vrijheid om te doen wat men wil, als men aanvoelt dat er eigenlijk maar één goede keuze was? Dit is wat ook Berlin⁶ op het spoor is met zijn onderscheid tussen ‘vrijheid als autonomie’ en ‘vrijheid om te doen wat men wil’. Ik kan doen

wat ik wil (mijn vriend bedriegen door met zijn vrouw te slapen), maar dan handel ik niet noodzakelijk autonoom (want ik word er naderhand door gekweld).

De theorie van Kant is natuurlijk nog een stuk ingewikkelder, maar het komt er in grote lijnen op neer dat de mens in twee werelden leeft. Enerzijds is de mens deelachtig aan een fenomenale wereld waarin zijn handelen wordt bepaald door empirische gegevens (emoties, wensen, verlangens, etc.). Wie vanuit die wereld handelt, die handelt heteronoom, dat wil zeggen vanuit het belang van een bepaald extern object of doel. Anderzijds behoort hij ook tot een transcendentale oftewel noumenale wereld waarin hij autonoom leeft voor zover hij zich laat leiden door de categorische wet. Volgens Kant moeten mensen gehoor geven aan de innerlijke stem die, omdat hij vormelijk zou zijn bepaald door de gouden regel ('Doe niet aan de ander wat je niet zelf zou willen worden aangedaan.'), indicatief is voor het Goede. De vraag is nu in hoeverre die innerlijke stem niet kan worden gemanipuleerd. Zo zou iemand kunnen zeggen: 'Ach, je denkt dat je x wil, maar dat is slechts wat je heteronome zelf wil. Wat je eigenlijk echt wil, of nog, waar je hogere en autonome zelf op aanstuurt, is y en ik ben ertoe in staat om jou op het pad van y te brengen.' Die interventie oftewel die manipulatie lijkt op het eerste zicht een beperking van de vrijheid te zijn, maar als de manipulator zich in het geweten van het individu kan nestelen om hem vanuit die positie te 'beïnvloeden', dan handelt het individu autonoom voor zover hij datgene doet waarvan hij meent dat hij het hoort te doen. De manipulatie is dan een manier om iemand echt vrij te maken. Het betreft uiteraard een gebruskeerde vrijheid (want slechts gerealiseerd door een beperking van de negatieve vrijheid, dat wil zeggen de vrijheid van inmenging), maar de essentie van indoctrinatie is precies dat mensen ervan overtuigd geraken dat ze datgene doen waarvan ze zelf vinden dat ze het moeten doen. Of nog, indoctrinatie is geslaagd wanneer het individu niet meer inziet hoe hij in zijn wil werd beïnvloed en niet langer inziet dat de manipulator een belemmering is voor zijn autonome wil.

Clash of civilizations?

Berlin⁷ is zich van dit soort van manipulatieve interventies bewust. Zo wijst hij bijvoorbeeld op de gevaren van het totalitarisme dat een 'grote waarheid' aan zijn volk oplegt. In dat geval gaat het niet alleen om de instigatie van het 'hogere zelf' in het individu, maar ook en bovenal om de creatie van een collectief 'hoger zelf' bij gratie van die instigatie. De gevolgen van dit soort regimes zijn gekend en onderwijl goed gedocumenteerd. Het 'collectief hogere zelf' wordt voorgesteld als een soort paradijs, maar het kan slechts bestaan door de hersenspoeling van de massa, de exclusie van elke dissidente stem, en de implementatie van een cultuur van angst (men weet immers nooit wat plots als subversief wordt geduid).

Totalitaire politieke regimes lijken thans in de westerse wereld niet meer te bestaan, al moet recent Turkije bijvoorbeeld wel nauwlettend in de gaten worden gehouden. De grootste ‘totalitaire’ bedreiging gaat vandaag vooral uit van het religieuze (moslim)fundamentalisme. Zo schermt IS (Islamitische Staat) met de oprichting van een wereldwijd kalifaat, een staat die door een zelfverklaarde opvolger van de profeet Mohammed wordt geregeerd (i.c. Abu Bakr al-Baghdadi). Het IS-kalifaat eist wereldwijd het religieuze, politieke en militaire gezag op over alle moslims. Opvallend daarbij is dat IS een aantal in het Westen opgegroeide (en in de regel jonge) mensen in die mate weet aan te spreken dat zij overgaan tot het plegen van terroristische zelfmoordaanslagen. Het feit dat deze kamikazestrijders zichzelf en anderen schijnbaar zonder verpinken kunnen en willen doden, is iets wat tegelijk grote afschuw en fascinatie opwekt. Hoe is het mogelijk dat (jonge) mensen zo niets en niemand ontziend zijn en zo gewillig zijn om zich voor het kalifaat op te offeren?

Moslimfundamentalisme is uiteraard een complex gegeven. Heel wat (op elkaar inwerkende) (geo-)politieke, religieuze, socio-economische en psychosociale factoren spelen een rol.⁸ Wat echter duidelijk is, is dat de jihadisten in de ban van iets of iemand zijn en dat het ‘leven’ voor hen niet het hoogste goed is. Als er al zoiets zou bestaan als een *clash of civilizations*, dan betreft het wellicht de confrontatie tussen diegenen die vooral de bevrediging van de eigen genoegens lijken na te streven en alzo uit zijn op de eigen overleving en diegenen die bereid zijn om een zeker risico te nemen en hun leven willen leiden in het teken van een waarheid. In het eerste geval komt men niet veel verder dan de ‘*Qual der Wahl*’, de keuzestress die samengaat met de kapitalistische samenleving waarin elk groot verhaal lijkt te zijn ingeruild voor een betrekkelijk lethargische en neurotische vorm van consumentisme. In het andere geval leeft men zijn leven in functie van iets wat dermate de moeite lijkt te zijn dat men ertoe bereid is om zijn leven te riskeren. Met dit risico hoeft, voor de duidelijkheid, het leven niet steeds in letterlijke zin op het spel te worden gezet, maar wel gaat het erom dat er niet wordt getalmd en dat er beslissingen worden genomen die iemand een bepaalde weg doen inslaan die dan *jusqu’au bout* wordt gevolgd.

Op grond van het bovenstaande zou men de IS-terrorist kunnen begrijpen als iemand die (al dan niet) door een manipulatieve stem dermate werd getriggerd dat hij ervan overtuigd is dat zijn leven in functie van de waarheid van het IS-kalifaat moet worden gericht. Hij is dan niet alleen ‘radicaal’ voor zover hij poogt het meest wezenlijke van een bepaalde (in dit geval: religieuze) levensbeschouwing te vatten om dan vanuit die essentie te handelen, maar hij is ook en bovenal ‘extremist’ omdat hij de grenzen van de democratische rechtsstaat overtreedt door zijn ideologie aan anderen op te leggen, fundamentele rechten van anderen te

schenden en mensen het leven te ontnemen. Qua fenomenologie moet de IS-terrorist in een apart hokje worden geplaatst omdat hij die grenzen overtreedt (en desgevallend werd gemanipuleerd om zich aan gene zijde van de rechtsprincipes te begeven), maar voor de rest handelt hij eigenlijk niet veel anders dan de wetenschapper die op een volhardende wijze zijn innovatief onderzoek voortzet, de begeesterde activist die aldoor en op expressionistische wijze zijn revolutionaire mening kenbaar maakt, de kunstenaar die creëert alsof zijn leven ervan afhangt of de verliefde die ten koste van alles zijn geliefde zijn passie wil duidelijk maken. Immers, in elk van die gevallen gaat het om een individu dat door een bepaalde waarheid is gegrepen en vanuit die waarheid zijn leven invulling geeft. Ze zijn ook allen tot op zekere hoogte combattief voor zover ze datgene wat hen in hun trouw aan die waarheid belemmert uit de weg zullen gaan (cf. negatieve vrijheid) en voor zover ze er (soms letterlijk) de eigen overleving aan ondergeschikt maken. Zo is het aantal relaties dat stukloopt op het obstinate karakter van de wetenschapper, kunstenaar en activist niet meer te tellen. De lezer zal zich vast ook wel iets kunnen voorstellen bij wat Gaiman, auteur van *The Sandman* over de allesverterende en niets ontziende liefde beweert:

“Love takes hostages. It gets inside you. It eats you out and leaves you crying in the darkness, so simple a phrase like ‘maybe we should be just friends’ turns into a glass splinter working its way into your heart. It hurts. Not just in the imagination. Not just in the mind. It’s a soul-hurt, a real gets-inside-you-and-rips-you-apart pain. I hate love.”⁹

Elk van deze individuen (de wetenschapper, de politieke activist, de kunstenaar, de verliefde en de terrorist) handelt omzeggens conform de extieme imperatief van ‘Hier sta ik, ik kan niet anders’.¹⁰

Waarheid, Revolutie & Simulacrum

De verklaring dat de IS-terrorist slechts van de wetenschapper, de politieke activist, de kunstliefhebber en de verliefde verschilt in de mate dat hij moordt, is te simpel in zijn eenvoud. In dat geval zou er slechts een fenomenologisch verschil zijn en zou het slechts gaan om verschillende varianten van waarheid en individuele (of collectieve) vormen van trouw aan die waarheid. Met Alain Badiou¹¹ krijgen we een theoretisch handvat aangereikt om ‘goede’ en ‘kwade’ waarheidsprocessen van elkaar te onderscheiden.

In zijn theorie recupereert Badiou¹² (net zoals dat overigens bij Slavoj Žižek het geval is) op systematische wijze een aantal categorieën zoals ‘moed’, ‘volharding’, ‘waarheid’ en ‘trouw’ die in de filosofie misschien minder populair zijn geworden. Ook in het dagelijkse spreken lijken die noties in toenemende mate

te zijn verdwenen onder invloed van de consumptielevensstijl die vooral het efemere karakter van de keuzes lijkt te benadrukken. Wat daar ook van zij, het punt is dat Badiou deze categorieën verbindt met een bijzondere vorm van ethiek, een ethiek die in het teken staat van een waarheid die kan ontstaan door de inslag van een ‘evenement’.

Het evenement is een ‘nieuwigheid’ die de leegte van een bepaalde situatie benoemt. Die leegte is belangrijk omdat elk evenement iets nieuws aanbrengt dat nooit zomaar op het spoor kan worden gekomen door grondige analyse van die situatie. Zo doet zich bijvoorbeeld om de zoveel tijd in de wetenschap, de politiek, de kunst en de liefde iets ‘totaal nieuws’ voor.¹³ Wat de betekenis van het evenement is, is *a priori* niet duidelijk en kan pas aan het licht komen in de mate dat het individu of een groep individuen er op persisterende wijze aandacht aan schenkt. Dit is wat Badiou een ‘waarheidsproces’ noemt. Denk bijvoorbeeld aan het moment waarop voor Darwin de eerste indicaties van het evolutiemechanisme duidelijk werden, of het moment waarop sommige mensen inzien dat slavernij, onderdrukking en racisme onrechtvaardig zijn, of denk aan de avant-gardisten die vanuit het experiment nieuwe kunstvormen ontdekken, of aan het moment waarop één persoon tegen de ander zegt dat hij van hem/haar houdt. De betekenis van deze evenementen kan, zoals gezegd, slechts bewaarheid worden door het proces van trouw. Darwin schreef *The origin of species* niet op één dag. Het boek veronderstelde een lange en veeleisende inspanning om de denkoefening consequent vol te houden zonder in de oude vertrouwde inzichten te vervallen. Het inzicht van de menselijke gelijkheid kan pas een waarheid worden in de mate dat het aanleiding geeft tot een blijvende en strijdbare emancipatiepolitiek. De avant-gardisten konden pas tot hun experimentele vormen van kunst komen door op resolute wijze de artistieke procedés van hun voorgangers te blijven afwijzen. En, eens de woorden ‘Ik hou van jou’ zijn geformuleerd, veronderstellen ze een waarheidsproces waarin de geliefden duidelijk maken wat het evenement van de liefde voor hen precies betekent.¹⁴

Een revolutie is wat in de politiek het evenement aankondigt. Naast de Franse Revolutie vermeldt Badiou onder meer de Russische Revolutie, de Culturele Revolutie in China, de Parijse Commune en de opstand van mei ’68.¹⁵ Wat deze revoluties met elkaar gemeen hebben, is dat er zich steeds een groep heeft gevormd die zich op militante wijze aan de greep van de geschiedenis en de staat heeft onttrokken.¹⁶ ‘Revolutionair zijn’ houdt in dat men die zaken aan het licht brengt die buiten het blikveld van de (situationele) werkelijkheid zijn kunnen blijven. Het evenement van de revolutie ontbloot omzeggens de kroon en markeert een breuk tussen een oude en nieuwe situatie. Dat betekent dat de gesloten situatie plots geconfronteerd wordt met de openheid van het ‘zijn’ en dus met de oneindigheid van de mogelijkheden. Op het moment dat een politiek evenement wordt herkend

en wordt benoemd, voltrekt zich een nieuwe waarheid. Wat die waarheid precies betekent, moet echter blijken uit het subject dat er middels een proces van trouw gestalte aan geeft. In die zin kan de waarheid uit het evenement worden afgeleid, maar kan het er niet toe worden gereduceerd.

Omdat het evenement van de revolutie uit de leegte (die aan iedereen behoort en tegelijk van niemand is) ontspruit, kan de trouw aan datgene wat uit die leegte groeit niemand uitsluiten en moet het een universele bestemming hebben. Tijdens de Franse Revolutie werd bijvoorbeeld komaf gemaakt met de standenmaatschappij van het *Ancien Régime* en werd de gelijkheid van alle mensen geproclameerd. In tegenstelling tot de revoluties die een universele emancipatie op het oog hebben, benoemt het simulacrum geen leegte, maar eerder een overvloed. Zo beriep de nationaal-socialistische revolutie zich bijvoorbeeld op een bijzondere gemeenschap, namelijk het Duitse-Arische volk. *'De fascistische bewegingen trachten tegenover de oneindigheid van de emancipatie de bloedige muur van een voorspelbare eindigheid, de opsombare eigenschappen van een veronderstelde substantie (de Ariër, de Jood, de Duitser...) te stellen.'*¹⁷ *Mutatis mutandis* voor het IS-kalifaat dat het religieus, politiek en militair gezag over alle moslims in de wereld opeist. Anders dus dan bij de trouw aan een waarheid wordt de trouw aan een simulacrum niet geënt op de universaliteit van de leegte, maar op de afgesloten particulariteit van een abstracte (intensionele) verzameling (Duitsers, ariërs, moslims). En, omdat het simulacrum uit de (volle) situatie ontstaat, legt de trouw aan het simulacrum zich toe op het vormgeven van die situatie door de ruimte er rond leeg te maken. Of nog, om de substantie van het simulacrum te laten bestaan, moet datgene wat er niet toe behoort, worden uitgeschakeld. Vandaar meteen ook waarom volgens Badiou de trouw aan het simulacrum steeds tot uiting komt in oorlog, terreur en verdrukking.

Omdat echter elke verabsolutering van de macht van een waarheid of simulacrum een kwaad bewerkstelligt, moet worden vermeden dat de processen van trouw een halt worden toegeroepen. Stilstand oftewel de gedachte dat er een eindtoestand is bereikt of moet bereikt worden, is nefast en ronduit kwaadaardig. Het kwaad, zo stelt Badiou¹⁸, is de wil om tot elke prijs, onder voorwaarde van een waarheid, de naamgeving van het onbenoembare te forceren. En, zo gaat hij verder, de rampzaligheid van dit kwaad is het geloof dat de macht van een waarheid zou totaal zijn. Of nog, en opnieuw met Badiou, de wereld gaat aan goed en kwaad vooraf en het goede is slechts goed in zoverre het niet pretendeert de wereld goed te maken.¹⁹ Het inerte van de eindtoestand is echter precies datgene waarop IS uit is. IS heeft immers een echatologische visie voor zover het sterk leunt op de negende soera (uitspraak of overlevering van de Profeet Mohammed) waarin wordt geschetst hoe het einde van de geschiedenis zich zal voltrekken.²⁰ In Dabiq (tevens de naam van het IS-tijdschrift), een klein stadje in het Noorden van Syrië,

zouden de legers van Medina en de groepen van de Romeinen elkaar treffen voor een beslissende strijd. IS ziet zich daarbij als het moslimleger, en de Amerikanen moeten dienst doen als de Romeinen. In het simulacrum en in de rampzaligheid waarmee IS de eindtoestand afroept, zien we twee vormen waarin de IS-terrorist zich onderscheidt van de wetenschapper, activist, kunstenaar en verliefde. Waar de IS-terrorist zich baseert op de particulariteit en geslotenheid van een groep, hebben de wetenschap, de emancipatiepolitiek, de kunst en de liefde betrekking op iets wat universeel geldig is. En, in tegenstelling tot de IS-terrorist die uit is op een eindtoestand, zijn de wetenschapper, de emancipatiepoliticus, de kunst en de verliefde veeleer in de ban van het evenement teneinde er in een niet aflatende beweging de consequenties van onder het voetlicht te brengen.

Nu kan men er terecht op wijzen dat er ook in naam van de revolutie slachtoffers vallen en dus dat de waarheidspolitiek en de terreur van het simulacrum uiteindelijk weinig van elkaar verschillen. Maakt het ten andere voor het slachtoffer iets uit of hij het leven liet door een fascistoïde ideologie of als gevolg van een waarheidsrevolutie? Dood is dood, toch? Het is op dit punt dat het controversiële karakter van Badiou's denken culmineert. Mensen, aldus Badiou, hebben teveel angst, niet zozeer angst voor onderdrukking en smart, maar wel angst om niet langer het weinige te zijn dat ze zijn, en niet langer het weinige te hebben waarover ze beschikken. De consumptiemens, zoals we die hoger hebben gedefinieerd, leeft in het hier en nu en trekt zich niet zoveel aan van transcendente waarheidsprocessen. *“Wil het individu subject worden, dan moet het de vrees, de aangeboren afkeer van gevangenissen overwinnen, zeker, maar meer nog de angst elke identiteit kwijt te raken, beroofd te worden van de aan plaats en tijd gebonden sleur, van het ‘geregelde en overziene leven.’”*²¹ De eerste daad die dan ook volgens Badiou tot de creatieve transcendentie en tot de inlijving bij het collectivum leidt, is niet langer bang te zijn. De vraag is daarom hoe het individu niet langer lafaard kan zijn. Hoe kan de mens uit de lethargische slaap gehaald worden en hoe kan hij toetreden tot de waarheid? Voor Badiou is dat een cruciale vraag die alvast niet wordt beantwoord door de hedendaagse politiek (met inbegrip van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens) omdat de mens er voortdurend als een dierlijke substantie wordt behandeld, dat wil zeggen als een deerniswekkend gegeven dat, bij voorkeur door de staat, moet worden beschermd tegen het lijden dat het te beurt zou kunnen vallen. Maar, volgens Badiou ontleent de mens zijn identiteit niet aan het potentieel slachtofferschap, maar wel aan de onsterfelijke waarheid waaraan hij deelachtig zou kunnen zijn. In het licht van de universele waarheid is het particuliere lijden dan ook van weinig belang.

“In wezen komt de aanvaarding van de wreedheid door de voorvechters van een waarheid hieruit voort dat het subject-wij wordt voorgesteld als een niet voor pijn vatbaar, want eeuwig lichaam. Vatbaar voor geweld is slechts het individuele bestanddeel van een onsterfelijk ‘wij’ (...). Als proces is een waarheid een lichaam dat zowel lijdt (door dat

waardoor het wordt samengesteld) als ongevoelig is (door zijn zijn als idee). Wreedheid is dan ook niet een probleem, zij is een moment, een moment waarop het lijdende lichaam en het ongevoelige lichaam paradoxaal met elkaar worden verenigd.”²²

Mensen moeten de angst voor het lijden van zich afwerpen. De ervaring van de gruwel, zo stelt Badiou in verwijzing naar Lacan, is een wezenlijk deel van de ervaring van de werkelijkheid. Of nog, de gruwelijkheid en het lijden zijn inherent aan het bestaan. Sterker nog, het is een kracht die fascineert, inspireert en mensen het gevoel geeft dat ze écht leven.

“Er wordt vaak beweerd dat de barbarij van de twintigste eeuw uit het feit voortkwam dat de spelers, revolutionaire of fascistische, de gruwel in naam van de belofte, in naam van de “stralende toekomst” accepteerden. Ik ben er daarentegen volkomen van overtuigd dat de werkelijkheid de activisten van die eeuw heeft gefascineerd. Er bestaat namelijk een verheerlijking van de werkelijkheid, zelfs van haar gruwelijkheid.”²³

Het gaat er dus niet om dat revolutionairen en fascisten in het bloedvergieten de prijs zien die nu eenmaal moet worden betaald voor de verwezenlijking van hun ideaal. Revolutionairen en fascisten worden gedreven door wat Badiou een ‘passie voor de werkelijkheid’ noemt, en die werkelijkheid is gruwelijk en enthousiasmerend tegelijk, doodbrengend en scheppend. Ergens voorbij goed en kwaad is wellicht de bron van het genot te vinden, en mogelijks hebben zowel revolutionairen als fascistten zich aan die bron gelaafd. “*Want, geloof me! – het geheim om de grootste vruchtbaarheid en het grootste genot van het bestaan te oogsten, heet: gevaarlijk leven!*”²⁴ De (fascinatie voor de) dood is derhalve niet wat de fascist en de revolutionair van elkaar onderscheidt.²⁵ Het onderscheid ligt, zoals aangegeven, in de universaliteit van de waarheid en de particulariteit van het simulacrum.

Het ressentiment van de fundamentalist

Er is echter ook een andere mogelijkheid om de fenomenologische categorie van de IS-terrorist te begrijpen. Zo kan worden gedacht dat hij eigenlijk helemaal niet zo gelovig is als hij zich voordoet en helemaal niet in de ban is van een simulacrum, maar in essentie wordt gedreven door ressentiment.²⁶ In dat geval moet er niet worden geschermd met de enigszins verheven concepten als ‘waarheid’ en ‘trouw’, maar gaat het om veeleer laakbare gevoelens van afgunst en jaloezie ten aanzien van het consumentisme waartoe de westerling zo schijnbaar makkelijk toegang heeft. Moslimterroristen zouden dan via hun strijd tegen de ander getuigen van de strijd die ze tegen hun eigen verleiding voeren. Zo beschouwd berust de terreur niet zozeer op het geloof in hun superioriteit en op hun wil om de eigen religieuze identiteit te beschermen tegen de ‘aanslagen’ van

de mondiale consumptiebeschaving. De IS-fundamentalist zou daarentegen een soort moderne variant van Franz Kafka's Hongerkunstenaar zijn. In Kafka's kortverhaal geeft de stervende protagonist op het einde van zijn lange vastenperiode de volgende verklaring voor zijn markant gedrag.

“‘Omdat ik vasten móét, ik kan niet anders,’ zei de hongerkunstenaar. ‘Je bent een mooie,’ zei de opzichter, ‘waarom kun je niet anders?’ ‘Omdat ik,’ zei de hongerkunstenaar, hief het kopje wat op en zei met gespitste lippen alsof hij wilde zoenen in het oor van de opzichter, zodat hij geen woord zou missen, ‘omdat ik het voedsel dat mij smaakt, niet vinden kon. Als ik dat gevonden had, geloof mij, ik zou geen drukte gemaakt hebben en mij hebben volgepropt net als u en iedereen.’ Dat waren zijn laatste woorden (...).”²⁷

De hongerkunstenaar verhongert zich omdat hij niet het eten vond waarnaar hij verlangde. *Mutatis mutandis* voor wat de IS-fundamentalist betreft, die in het Westen niet de weelde en de luxe vond waarop hij uit was en die blijkbaar wel binnen het bereik lag van (enkele) westerlingen. Het probleem is dan niet zozeer het culturele verschil en de poging van de moslim om de eigen identiteit te bewaren, maar wel het feit dat hij eigenlijk al in de greep van het consumptisme is. De IS-terrorist – en zeker die jongelingen die vanuit het Westen naar Syrië vertrekken of die jongeren die, ondanks dat ze in het Westen zijn opgegroeid, aanslagen plegen in een aantal Westerse steden – heeft omzeggens op verkapt wijze de westerse normen en levensstijl verinnerlijkt om dan zijn eigen persoonlijk en maatschappelijk succes aan de graad van dat consumptisme te toetsen. Wanneer die toetsing negatief uitvalt, is hij gefrustreerd en uit op wraak. In zijn morbide wraak, schuilt een identiteit die hij gevoed ziet worden door de prikkels van het succes dat hem ontgaat.

De IS-terrorist is een mens en dus fundamenteel getekend door de structuur van het verlangen dat, zoals Jacques Lacan in navolging van Alexandre Kojève heeft geduid, altijd in de vorm van ‘*le désir de l’homme, c’est le désir de l’autre*’ moet worden gedacht. Dat betekent dat het verlangen van de mens het verlangen naar de ander is. Het verlangen van de mens is echter ook een verlangen om door de ander te worden verlangd én een verlangen naar wat de ander verlangt. Wanneer de fundamentele gerichtheid op de ander inderdaad wezenlijk is voor het menselijk verlangen, dan moeten afgunst en ressentiment er als essentiële componenten van worden geduid. Daarbij is het zo dat de gevoelens van afgunst niet gericht zijn op de ander omdat die het gekoesterde object zou bezitten – in dat geval zou het volstaan om het object simpelweg te stelen of om iets gelijkaardigs in bezit te krijgen – maar wel op de manier waarop die ander van het object kan genieten. De afgunst is met andere woorden gericht op de vernietiging van het vermogen oftewel van de capaciteit van de ander om van het object te genieten. Het fundamentalistisch geweld van de IS-terrorist lijkt hiervan een paradigmatisch voorbeeld te zijn. Het gaat dan in eerste instantie niet zozeer om de stichting van

het kalifaat (in dat geval zou men zich kunnen beperken tot de bekering van moslims of andersgelovigen), maar veeleer om de letterlijke vernietiging van de ander die op een andere wijze ‘in-de-wereld-staat’ en daardoor op een andere wijze ‘van-de-wereld-geniet’. Of nog, de IS-fundamentalist is niet zozeer bezig met het eigen geloof (als hij werkelijk gelooft dat hij de waarheid in pacht heeft of weet hoe de waarheid te bekomen, dan zou hij eigenlijk onverschillig moeten staan ten opzichte van niet-gelovigen), maar primair met het genot van de ander (vandaar het extreme karakter van de geweldplegingen).

Besluit

We zijn dit artikel gestart met de positieve en negatieve vrijheidsconcepties van Berlin. We hebben daarbij gezien dat de vrijheid als autonomie kan worden gebruuskeerd. Dit hebben we uitgewerkt aan de hand van het voorbeeld van het moslimfundamentalisme. IS-strijders zijn radicaal voor zover ze door een waarheid worden gecapteerd. Met behulp van het werk van Badiou hebben we geargumenteed dat ze, bij nader inzien, niet in de greep van een waarheid zijn, maar van een simulacrum. Een andere manier om de IS-terrorist te begrijpen, is te wijzen op de mogelijkheid van ressentiment en afgunst. In dat geval zijn de fundamentalisten reeds lid van de westerse consumptiecultuur en lijken ze vooral met zichzelf in de knoop te liggen. Ze willen volop deelnemen aan die consumptiecultuur, maar ze kunnen en mogen niet (bijvoorbeeld door hun geloof of door allerhande al dan niet subtiele vormen van discriminatie). In dat geval wordt hun negatieve vrijheid beperkt.

Moslimfundamentalisme is uiteraard een complex gegeven. Heel wat (op elkaar inwerkende) factoren bepalen mee de groei en de kracht waarmee het IS-terrorisme thans opereert. Naast (geo-)politieke, religieuze, socio-economische en psychosociale factoren, speelt het aspect van miskennis ongetwijfeld een niet geringe rol, zelfs in die mate dat ‘erkenning’ wordt voorgesteld als één van de belangrijkste handvatten om moslimfundamentalisme en terreur in Europa te voorkomen en te bestrijden. Het is hier dat degelijk onderwijs en gelijke onderwijskansen hun nut kunnen bewijzen. Belangrijk is daarbij dat iedereen – en dus niet enkel de cognitief getalenteerden die zullen worden aangespoord om hoger onderwijs te volgen – een toekomstvisie aangereikt krijgt. Het belang van onderwijs kan goed geduid worden aan de hand van Berlins vrijheidsconcept. Zo zouden we vooreerst kunnen denken dat de verplichting van mensen (i.c. kinderen) om onderwijs te volgen een belemmering is van hun negatieve vrijheid. Maar, iemand die is opgeleid is vrijer dan iemand die niet is opgeleid omdat hij, door zijn verworven vaardigheden en kennis, over meer handelingsmogelijkheden en -opties beschikt. Onderwijs is dus van belang voor de positieve vrijheid als de

vrijheid om te doen wat men wil. Waar men eertijds een muur zag, ziet men nu verschillende deuren waarbij het bekomen diploma een sleutel is om die deuren te openen. Iemand die onderwijs heeft genoten, is echter ook vrijer in de zin dat hij meer autonoom is. Dat betekent dat hij over de informatie beschikt om het keuzepalet goed te overschouwen teneinde datgene te kiezen wat hij echt wil. Wie onderwijs heeft genoten, is kritischer en heeft meer controle over zijn leven. Hij weet wat de alternatieven zijn en kan verschillende elementen op de weegschaal leggen teneinde een gefundeerde keuze te maken. Dit sluit nog steeds niet uit dat mensen voor het terrorisme kiezen, maar als ze dat doen, dan is er meer kans dat die keuze bewust wordt genomen en minder het product is van een kwalijke manipulatie. Men kiest er dan op autonome wijze voor om een ander te doden. Dat fnuikt de gedachte dat terroristen misleide en gedesinformeerde slachtoffers kunnen zijn, gezien het hen des te meer (geïnformeerde) daders maakt. Echter, ook de kans dat men op een veeleer dwingende wijze door de gruwel wordt gecapteerd, blijft een mogelijkheid. Immers, wie meent dat er Kantiaanse wezens bestaan die gehoor geven aan de categorische imperatief, die moet erkennen dat de Sade ook zijn gezanten heeft, mensen die gehoor geven aan de gril van het perverse genot. De ervaring van de werkelijkheid is nu eenmaal onlosmakelijk verbonden met de ervaring van de gruwelijkheid en voor wie de intensiteit van het leven mist, biedt de gruwel van de dood mogelijks een *'raison d'être'*.

Noten:

1 Musil R., *De ervaringen van de jonge Törless*, Amsterdam, Athenaeum, Polak & Van Gennep, 1969 [1957].

2 Rawls J., *A theory of justice*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1971.

3 Berlin I., 'Two Concepts of Liberty' (1958), in: Berlin I. *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 118-172.

4 MacCallum G. C., 'Negative and positive freedom', in: *Philosophical Review*, 76 (1967), p. 312-334.

5 Kant I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 [1788].

6 Berlin I., *Two Concepts of Liberty*.

7 Ibid.

8 Zie bijvoorbeeld: Baker-Beal C., Heath-K. C. & Lee J., *Counter-radicalization: Critical perspectives*, New York, Routledge, 2015.; Jackson R. (red.), *Routledge handbook of critical terrorism studies*, New York, Routledge, 2016.; Pisiou D., *Islamist radicalization in Europe: An occupational change process*, New York, Routledge, 2012.

9 Gaiman, geciteerd in Žižek S., *Violence. Six sideways reflections*, New York, Picador, 2008, p. 57.

10 Extiem is een neologisme gepuurd door Jacques Lacan. Het verwijst naar het feit dat iets tegelijk 'extern' en 'intiem' kan zijn. De imperatief waarover sprake is extiem omdat het individu weliswaar aanvoelt dat die constitutief is voor de manier waarop hij in-de-wereld staat (intiem), maar ook in het ongewisse blijft over de vraag waarom net die imperatief hem zo krachtig in de greep heeft (extern).

Lacan J., *Le Séminaire, Livre VII, L'Éthique de la psychoanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil, 1986 [1959-1960]. Levrau F., 'The liberal-communitarian debate: A Lacanian analysis of the (un)encumbered self', in: *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 11 (2015) 1, p. 103-135.

11 Badiou A., *L'Être et l'Événement*, Paris, Seuil, 1988.

12 Badiou A., *L'Éthique. Essai sur la conscience du mal*, Caen, Nous, 2003.

13 Zonder in detail te treden gaat het erom dat het 'zijn' een niet af te bakenen veelheid is. Dit contrasteert met de 'situatie' die bestaat uit een beperkte selectie van de schier oneindige mogelijkheden van het zijn. De situatie is datgene wat men gebruikelijk in de werkelijkheid aantreft; sterker nog, het is de werkelijkheid zoals die in het hier en nu gestalte heeft. Maar, omdat een situatie altijd gekleurd is voor zover ze door de filter van de heersende klasse gaat en omdat die klasse uit is op machtsbehoud, is de situatie limitatief en conservatief of, in het idioom van Badiou, slechts een intensionele verzameling getekend door een principe dat de zijnscomplexiteit sterk afspant.

14 Voor een uitgewerkt voorbeeld van het evenement van de liefde, zie Levrau F., 'De ondraaglijke lichtheid van het evenement van de liefde: Alain Badiou en Milan Kundera', in: *De Uil van Minerva*, 24 (2011) 2, p. 71-80.

15 Badiou A., *Polemics*, Londen, New York: Verso, 2006.

16 Tijdens de Parijse Commune van 1871 kwam de bevolking in opstand tegen de Franse regering die onmiddellijke betaling van rente, pacht, huur en belasting eiste. Bijzonder aan de Commune is dat het een zelforganiserend bestuur betrof waaraan iedereen deelnam (arbeiders, vrouwen, soldaten, maar ook anarchisten, socialisten, blanquisten, jacobijnen en republikeinse liberalen). De Commune duurde negentig dagen tot ze op bloedige wijze werd onderdrukt door het Franse regeringsleger.

17 Badiou A., *De twintigste eeuw*, Kampen, Ten Have, 2006, p. 134.

18 Ibid.

19 Het is op dit punt dat we kunnen aangeven dat Badiou zelf niet geheel vrijuit kan gaan. Het is immers geweten dat hij een zekere sympathie voor het maoïsme koestert. Met Mao deelt Badiou bijvoorbeeld de gedachte dat de werkelijkheid moet worden begrepen als een proces waarbij het subject zich werkelijk vrijmaakt en zich dus niet op het verwerven van bepaalde maatschappelijke posities dient te richten. De vernietiging van de begrippen 'plaats', 'positie' en 'hiërarchie' moet het richtsnoer voor het subject zijn. Echter, omdat het maoïsme uiteindelijk wel vasthoudt aan het geloof in een eindtoestand (de historische ontwikkeling die haar eindpunt vindt in de overwinning van het proletariaat), heeft Badiou zijn positie vanaf de jaren '70 bijgesteld. Hij begrijpt immers dat de terreur van Mao en Stalin precies te maken heeft met het feit dat zij de wil van de massa in overeenstemming hebben willen brengen met de zogenaamd objectieve beweging van de geschiedenis. Badiou heeft dan ook afstand genomen van de idee dat de Partij de drijvende kracht achter de geschiedenis en de revolutie zou zijn. De reden is duidelijk: de Partij greep de referentie naar de objectiviteit van de geschiedenis aan als rechtvaardiging om haar wil (vaak op bloedige wijze) aan de massa op te leggen. Zoals gezegd kan revolutionaire politiek echter geen particularisme dienen. Badiou stelt daarom dat de revolutionaire politiek veeleer moet gedacht worden als een logische revolutie. Dat wil zeggen dat de revolutie zich niet legitimeert door middel van de verwijzing naar een ethisch discours, noch handelt in naam van een klasse (vb. het proletariaat). De logische revolutie moet als axiomatisch worden gedacht, waardoor het enkel vanuit zichzelf kan worden begrepen en vanuit het opeenvolgende proces van de handelingen dat uit het axioma volgt. Voor Badiou betreft

het axioma in de politiek de gelijkheid. Dat houdt in dat het enige criterium van een waar politiek engagement de ongekwalificeerde gelijkheid betreft. In de mate dat men trouw wil blijven aan de revolutionaire politiek, dient men in iedere situatie de gelijkheid als axioma te postuleren en dus de voorwaarden te creëren onder de welke dit postulaat universeel kan worden. Het is precies daarom dat Badiou zich als radicaal filosoof en publiek intellectueel opstelt en zich het lot aantrekt van diegenen die gewoonlijk buiten de marges vallen. Zo is Badiou mede-oprichter van Organisation Politique, een groep activisten die concrete acties en campagnes voert voor de rechten van de sans papiers. Voor een goed overzicht, zie De Brabander R. (red.), *Het uur van de waarheid. Alain Badiou – Revolutionair denker*, Ten Have, Kampen, 2006.

20 Wood G., 'What ISIS really wants', in: *The Atlantic*, maart, 2015.

21 Badiou A., *De twintigste eeuw*, p. 160-161.

22 Ibid, p. 150-151.

23 Ibid, p. 33.

24 Nietzsche F., *De vrolijke wetenschap*, Amsterdam, De Arbeiderspers, 2011, p. 304.

25 Volgens Badiou is de twintigste eeuw in de greep van de passie voor de werkelijkheid. Dat wil zeggen dat er wordt geleefd en gehandeld vanuit de geestdrift om meteen in te grijpen teneinde de volle intensiteit van het hic et nunc te kunnen beleven. Die geestdrift is debet aan de dood van God. Immers, als God dood is, dan is de werkelijkheid wat overblijft. Dit besef gaat gepaard met een buitengewoon grote bevrijding, vandaar de vele uitvindingen aan het begin van de twintigste eeuw. In de tweede helft worden de vernieuwingen snel geïsurpeerd door conservatieve krachten. De bevestiging van het nieuwe dat voortdurend uit het zijn opborrelt, houdt echter ook in dat er een moment van vernietiging aan voorafgaat. Het feit dat er met de conventies wordt gebroken, is in de kunst niet zo dramatisch, maar in de politiek kan het dat wel zijn omdat er mensenlevens op het spel staan. Nu kan de passie voor de werkelijkheid mogelijk als 'amoreel' worden gekwalificeerd, maar Badiou zal daar tegen inbrengen dat het hedendaagse gebrek aan passie niet minder slachtoffers eist. De huidige ongevoeligheid voor het lijden van duizenden onschuldigen in andere continenten, om maar iets te noemen, ziet Badiou als schuldig verzuim.

26 Žižek S., *Violence. Six sideways reflections*, New York, Picador, 2008.

27 Kafka F., 'De hongerkunstenaar [1924]', In: Kafka F., *Verzameld werk*, Amsterdam, Querido, 1989, p. 154.